

Paixão, Márcio Petrocelli

*Politeia e phrónesis: aspectos da relação entre a Ética a Nicômacos e a Política de Aristóteles*

# ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

## **POLITEÍA E PHRÓNESIS:**

### **Aspectos da relação entre a Ética a Nicômacos e a Política de Aristóteles**

Márcio Petrocelli Paixão  
Pós-doutorando PPGF/UFRJ

**RESUMO:** Na Ética a Nicômacos, Aristóteles define o conceito de prudência (*phrónesis*) como sabedoria prática, ao mesmo tempo em que como uma virtude racional ligada à atuação (práxis) ética. O homem prudente é aquele que aperfeiçoou a sua capacidade de deliberar e escolher sobre questões práticas. A princípio, podemos pensar que ele delibera sobre as coisas convenientes para ele mesmo. Com os conceitos de prudência política e, sobretudo, de prudência legislativa, Aristóteles pensa a prudência também como a base das boas constituições políticas (*politeiai*), enquanto o homem prudente passa a ter domínio sobre a arte de legislar. Pretendemos, neste texto, mostrar que a ação legislativa do homem prudente é decisiva para a elaboração das boas constituições políticas.

**PALAVRAS-CHAVES:** Filosofia antiga, Filosofia Prática, Aristóteles, *phrónesis*, *politeia*.

**ABSTRACT:** In the Nicomachean Ethics, Aristotle defines the concept of prudence (*phronesis*) as practical wisdom at the same time as a rational virtue linked to action (praxis) ethics. The man of prudence (*phronimos*) is the one who perfected their ability to deliberate and choose on practical issues. At first we think it deliberates on the convenient things for himself. Above all through political prudence concepts and the concept of legislative prudence, Aristotle thinks prudence also as the basis of good political constitutions (*politeiai*) from the time the prudent man (*phronimos*) shall have dominion over art to legislate. Our intention in this paper is to demonstrate that the legislative action of the prudent man is decisive for the development of good political constitutions.

**KEYWORDS:** Ancient philosophy, Practical Philosophy, Aristotle, *phronesis*, *politeia*.

Segundo uma afirmação de Pierre Aubenque, cujo teor é conhecido por qualquer estudioso de Aristóteles, “(...) dans *l'Éthique à Nicomaque*, le même mot *phrónesis* désigne une tout autre réalité. Il ne s'agit plus d'une science mais d'une vertu.” (AUBENQUE, 1976, pág. 2) A observação de Aubenque sobre essa particularidade da *Ética a Nicômacos* não se

Paixão, Márcio Petrocelli

*Politeia e phrónesis: aspectos da relação entre a Ética a Nicômacos e a Política de Aristóteles*

atribui, como já vimos, apenas a sua relação com outras obras ou escritos aristotélicos que chegaram até nós, mas com o próprio uso que Platão fazia do termo, sempre admitido como um sinônimo para *sophía*<sup>1</sup> ou *philosophía*. Portanto, o termo “*phrónesis*” designou, a partir de uma tradição consolidada<sup>2</sup> por Platão, não apenas a forma mais alta de saber, mas a forma mais alta de realização do espírito humano, ao mesmo tempo em que a mais alta virtude.

Em *Metafísica* A, II, Aristóteles nos lembra que o ócio (*scholé*<sup>3</sup>) viabiliza as atividades mais altas do espírito humano, após satisfeitas as necessidades básicas da vida por artes ligadas à utilidade. Ao referir-se à sabedoria<sup>4</sup> (*sophía*), ele nos diz:

Constituídas todas as artes, foram descobertas as ciências não orientadas para o prazer nem para a necessidade e, antes de tudo, onde pela primeira vez os homens viveram no ócio (*eschólasan*). (981 b, 20-23) (...) E disso mesmo deu testemunho o que aconteceu. Com efeito, quando já havia todo o necessário ao bem estar e à comodidade é que se começou a buscar uma sabedoria desse tipo. (982 b, 22-25)<sup>5</sup>

Nesses passos da *Metafísica*, está claro que Aristóteles pressupõe uma sociedade capaz de proporcionar a certos homens tudo aquilo de que necessitam para a sobrevivência e que, ao mesmo tempo, poderá gerar homens dedicados à contemplação (*theoría*) e, em geral, a artes desvincilhadas da utilidade. Em suma, uma sociedade dessa natureza gera artes desvincilhadas da necessidade e filosofia. Platão também admitia que a estrutura pensada na *República* aprimoraria, em homens com o dom de governar, uma virtude que ele mesmo denominava “*sophía*” ou “*phrónesis*”<sup>6</sup>. A *República* pensa essa possibilidade a partir de duas

---

<sup>1</sup> Utilizaremos os termos gregos transliterados para caracteres latinos, exceto quando grafá-los em grego seja útil para a compreensão de certos passos. Citações ou frases maiores serão mantidas em caracteres gregos, seguidas das suas traduções. Utilizamos citações completas em grego em passos-chave para a compreensão do tema deste artigo.

<sup>2</sup> A tradição do uso do termo filosofia para designar a atividade própria daquele que hoje chamamos “filósofo” é consolidada por Platão, embora haja ocorrências da ideia de “amor à sabedoria” em Heráclito. No fragmento 35 da coletânea Diels-Krans, já Heráclito afirma: “*Χρὴ εἶ μάλα πολλῶν ἱστορᾶς φιλοσόφους ἀνδρᾶς εἶναι.*” Estudiosos há que atribuem a origem do termo a Pitágoras. Mas, sem dúvida alguma, o uso do termo foi consolidado e legado definitivamente à posteridade por Platão.

<sup>3</sup> Indicamos o substantivo “*scholén*” (que não está no texto), correspondente à forma verbal que aparece no passo: “*eschólasan*”.

<sup>4</sup> Salvo em casos nos quais a ênfase aos termos originais “*sophía*” e “*phrónesis*” seja necessária, nós os traduziremos, respectivamente, por “sabedoria” e “prudência”.

<sup>5</sup> Preferimos, pelo sentido próximo que guardam, unir essas duas passagens numa única citação. A segunda aparece na sequência da primeira em *Metafísica* A. Indicamos, porém, as referências para cada uma.

<sup>6</sup> Acolheremos o termo grego “*phrónesis*” pelo termo português “prudência”. Com isso, seguimos as traduções de Aubenque e Tricot, que utilizam o correspondente francês “*prudence*”. É fundamental compreender a virtude máxima do domínio prático, na qual se centralizam e totalizam as virtudes éticas, por um termo distinto do português “sabedoria”, ou mesmo “filosofia”. No contexto da *Ética a Nicômacos*, com efeito, os termos *sophía* e *phrónesis* possuem significações distintas, respectivamente, de supremo saber ou virtude da disposição teórica

Paixão, Márcio Petrocelli

*Politeia e phrónesis: aspectos da relação entre a Ética a Nicômacos e a Política de Aristóteles*

formas de constituição política: a monarquia ou a aristocracia, seguidas por modelos de cidade cujas constituições levariam os cidadãos à corrupção, visto serem corruptas na sua raiz: a timocracia (a mais próxima da constituição ideal), a oligarquia, a democracia e a tirania.<sup>7</sup>

Numa sequência de passos da *Política*, Aristóteles torna a falar sobre o que seria uma comunidade autossuficiente (capaz de dar a si mesma tudo de que necessita e, a um só tempo – e, caso liguemos o passo da *Política* ao da *Metafísica* –, o ócio), ao mostrar que a *pólis* (sendo a mais elevada das formas de comunidade) constitui, em *entelécheia*<sup>8</sup>, o todo que antecede as partes:

Ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἔνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμῃ. Μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι, οὓς καλοῦσιν τινες ὁμογαλάκτας (παῖδας τε καὶ παίδων παῖδας). (1252 b, 16-19)

A comunidade primeira, constituída por várias famílias para a satisfação não somente das necessidades básicas é a tribo (*kóme*). A tribo ou colônia (*apoikía*), de acordo a compreensão mais comum, parece ser uma reunião de famílias, formada por aquilo que alguns chamam “companheiros de leite”, filhos e filhos dos filhos.

Ἡ δὲ ἐκ πλειόνων κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρχείας ὥς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. (1252 b, 30-33)

Finalmente, a comunidade composta de várias tribos ou aldeias é a cidade (*pólis*) completa. Essa obteve, no seu acabamento, o limite de uma autossuficiência virtualmente completa. Assim, tendo começado a existir simplesmente para prover a vida, ela agora existe para promover uma boa vida. (...)

---

do homem e supremo saber ou virtude do domínio prático, isto é, da atuação ética do homem. Para uma pesquisa das traduções possíveis do termo, sugerimos a leitura das obras de Gauthier-Jolif (1970, *op. cit.* págs. 267-281), Aubenque (1997, págs. 5-30), Tricot (1997, pág. 294, *Éthique à Nicomaque*, 1140 a, 20-25) e Bodeüs (1982, págs. 60-78). Esses autores traduzem *phrónesis*, respectivamente, por “*sagesse*”, “*prudence*”, “*prudence*” e “*saganté*”. As traduções por “*sagesse*” ou “*saganté*”, que corresponderiam ao termo português “*sabedoria*”, não seriam oportunas quando pretendemos justamente tratar das diferenças e analogias possíveis daquilo que, no domínio da ética aristotélica, é significado pelos termos, utilizados por Aristóteles, *sophía* e *phrónesis*. Assim, utilizamos o termo “*prudência*” como um critério de distinção em relação ao grego “*sophía*”, que traduzimos por “*sabedoria*”. De resto, o latim traz para a expressão grega *phrónesis* o termo “*prudencia*”, já utilizada pelo próprio Tomás de Aquino. A nossa tradução se alicereça, portanto, na própria tradição dos estudos aristotélicos.

<sup>7</sup> A análise que leva a essa ordem de corrupção das formas não-históricas (monarquia e aristocracia) de constituição política está difusa pela *República* e começa a ser desenhada a partir sobretudo do Livro VIII, concluída no Livro IX, que começa com uma discussão sobre a tirania (constituição corrompida da monarquia). Para conferir, sugerimos a leitura do oitavo livro da *República*, sobretudo a partir de VIII, 545 a.

<sup>8</sup> Evidentemente, a cidade que existe por natureza, de acordo com o vocabulário aristotélico, é antes de tudo uma potência (*dýnamis*) e, uma vez realizada uma determinada cidade, passa ao “ato” (termo usado pela tradição), isto é, *en énergeia* ou *en entelécheia*.

Καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. Τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους: ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται πούς οὐδὲ χεὶρ εἰ μὴ ὁμωνύμως (...) (1253 a, 19-22)

A cidade é, por natureza, anterior à família e a cada um de nós tomados individualmente. É necessário, com efeito, que o todo seja anterior à parte. Pois, uma vez corrompido todo corpo, não haverá mais pé e mão a não ser por homonímia (...).<sup>9</sup>

Sabemos que o tema da boa vida nos conduz, em Aristóteles, à pergunta sobre qual é o melhor tipo de vida, que resulta na clássica discussão sobre o tema da *eudaimonía*<sup>10</sup>. Essa discussão pressupõe inteiramente o debate sobre as virtudes que constituem os diversos tipos de vida. Das virtudes, as fundamentais são a sabedoria e a prudência, embora saibamos que a segunda seja tratada de outro modo na *Ética a Nicômacos*<sup>11</sup>.

Mas o que nos interessa lembrar neste ponto, enquanto discorreremos sobre essas virtudes a partir do tema das constituições políticas, é saber, em primeiro lugar, que a *pólis* e a sua constituição política, seja qual for, é sempre – e com isso todos os helenistas parecem estar de acordo – a base sobre a qual as virtudes se formam, de acordo com o modelo educativo fomentado pelas leis e pela atividade do legislador (*nomothétēs*). Em segundo lugar, o papel da virtude designada pelo termo “*phrónesis*” passa a assumir uma conotação restrita à ética e à política, razão pela qual, como veremos, Aristóteles falará (especificamente no texto da *Ética a Nicômacos*) sobre uma prudência ligada ao indivíduo e, a seguir, ao homem público que, além de ser um modelo para a *pólis*<sup>12</sup>, será também o melhor governante e legislador, ao mesmo tempo em que ambos os prudentes serão dotados, uma vez adquirida a virtude, de um nível de felicidade (*eudaimonía*) humana, ao passo que o sábio (*sophós*) será um *virtuose*<sup>13</sup> em relação às coisas divinas, do mesmo modo que realizará uma atividade da

<sup>9</sup> Citamos o passo até a relação que Aristóteles estabelece dos órgãos do corpo com o corpo e do indivíduo com a cidade, que, tal como cada parte (cada indivíduo) em relação ao todo ao qual pertence (a cidade), não realiza o seu caráter próprio de humano a não ser numa cidade. Podemos formular sem temor de errar: um homem fora de uma cidade é dito “homem” por homonímia. Esse é o sentido mais próprio da clássica sentença de Aristóteles: “O homem é um animal político.” Aqui também está revelada a tendência mais característica do pensamento grego antigo quando considerava a relação do indivíduo com a cidade (a *pólis*).

<sup>10</sup> Veremos mais adiante que Aristóteles pensa o conceito de *eudaimonía* no contexto do indivíduo e também de toda a *pólis*.

<sup>11</sup> *Phrónesis*, ao invés de significar a sabedoria teórica por excelência (nesse caso, um sinônimo para “*sophía*”), na *Ética a Nicômacos* passa a designar unicamente a sabedoria prática.

<sup>12</sup> Como veremos mais adiante, o *phrónimos* será um educador da cidade, sobretudo quando Aristóteles faz alusão a uma prudência legislativa (*phrónesis nomothetiké*).

<sup>13</sup> Utilizamos o termo “*virtuose*”, muito comum para designar a excelência na arte musical, pelo fato de ele guardar um sentido muito próximo da *areté* grega. *Areté*, um termo usado para designar a excelência mesmo de

Paixão, Márcio Petrocelli

*Politeia e phrónesis: aspectos da relação entre a Ética a Nicômacos e a Política de Aristóteles*

parte mais divina da alma<sup>14</sup>. Como dirá Aristóteles no livro VI da *Ética a Nicômacos*, “(...) há coisas muito mais dignas em sua natureza que o homem, como é evidente pelas que constituem o cosmos” (1141 b, 1-3). A esse respeito, é oportuno lembrar aqui o que nos diz Aristóteles do termo “*sophós*” no sexto livro da *Ética a Nicômacos*, numa clara distinção entre os conceitos de sabedoria e de prudência:

Por isto, Anaxágoras, Tales e outros como eles, que se vê que desconhecem sua própria conveniência, são chamados sábios (*sophoí*) e não de prudentes (*phrónimoi*), e se diz que sabem coisas grandes, admiráveis, difíceis e divinas, mas inúteis, porque não buscam os bens humanos (1141 b, 5-8)

Um pouco mais adiante, o estagirita nos dá um outro aspecto da diferença entre o prudente e o sábio:

Se, em verdade, o são e o bom são distintos para os homens e os peixes, mas o branco e o reto são sempre o mesmo, todos poderão dizer que o sábio é sempre o mesmo, mas o prudente varia; com efeito, se chama prudente ao que pode examinar bem o que se refere a si mesmo, e é isto que se confiará a tal homem. (1141 a, 25-28.)

Para chegar a essas distinções, Aristóteles já havia especificado o que é próprio do prudente. O prudente é aquele que delibera sobre o conveniente para si mesmo<sup>15</sup>, mas também sobre o que é bom ou mau para o homem, segundo dizem as duas passagens seguintes:

---

coisas inanimadas, no contexto humano designa também o melhor modo de realização de uma atividade, seja arte, ciência ou atividades ligadas ao contexto prático em geral. O correspondente em língua portuguesa também designa originariamente o mesmo, isto é, o exercício excelente de alguma atividade. Isso é o que diz o termo latino, que deu origem ao nosso (português), “*virtus*, *virtutis*” que, como na nossa língua, possui uma conotação estritamente ética. Nós sustentamos que, no contexto do pensamento ético de Aristóteles, não há melhor tradução para *areté* em língua portuguesa que o termo, derivado do latim, “*virtude*”. Quando se diz que o termo grego “*areté*” é mais amplo, objetamos que o caso aqui é o de compreendê-lo na sua acepção ética, o que elimina qualquer problema em relação à tradução que escolhemos. Alguns, como Mário da Gama Kury, propõem que “*excelência*” seria uma tradução melhor, ao que também objetamos que esse termo se desvia do sentido ético que lhe dá Aristóteles nos textos éticos – inclusive é incomum que utilizemos “*excelência*” numa acepção ética.

<sup>14</sup> O termo pelo qual Aristóteles designa essa parte mais divina da alma é “*noûs*”, como está dito na *Ética a Nicômacos*: “E o que dissemos antes é apropriado também agora: o que é próprio a cada coisa por natureza é o melhor e mais agradável para cada uma. Assim, para o homem, o será a vida conforme ao *noûs*, se, em verdade, um homem é propriamente o *noûs*. E esta vida será também a mais feliz.” (1141 b, 5-8). Mais adiante, ele dirá: “Tal vida, não obstante, seria superior a de um homem, pois ele viveria deste modo não enquanto tal, mas enquanto impera nele algo divino (ἀλλ’ ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει); e a atividade desta parte divina da alma é sobremaneira superior ao composto humano. Se, pois, o *noûs* é divino no tocante ao homem, também a vida segundo ele será divina no tocante à vida humana”. (1177 b, 26-31)

<sup>15</sup> A *phrónesis*, assim, é aquela virtude pela qual o homem delibera de modo bom e conveniente tanto para si mesmo quanto para o homem em geral. Nesse segundo sentido, abrir-se-á a compreensão da *phrónesis* e da sua importância para a educação da cidade.

1. O prudente [é] (...) capaz de deliberar retamente sobre o que é bom e conveniente para si mesmo, não em um sentido parcial, por exemplo, para a saúde, para a força, mas para viver bem em geral. (1140 a, 25-29)
2. (...) a prudência é uma disposição racional verdadeira e prática a respeito do que é bom ou mau pra o homem. (1140 b, 2-4)

As capacidades do prudente e do sábio, enquanto possuem a sua respectiva virtude, são distintas precisamente no fato de que a sabedoria não é uma virtude relativa, segundo vimos no primeiro passo (1141 b, 5-8), a questões práticas ou àquilo que pode ser de outro modo. Que o sábio não seja bom e virtuoso e, assim, de algum modo, prudente, é algo que exige um exame mais cuidadoso, pois Aristóteles, no passo acima, fala do sábio enquanto tal (da sabedoria, pois), não do sábio enquanto também poderia ser um prudente - tal possibilidade não está ainda decidida, embora fosse estranho que Aristóteles pudesse admitir que um sábio não é um homem bom. O fato é que o prudente, enquanto tal, é um *virtuoso* cuja capacidade é a de deliberar sobre o que é relativo a ele mesmo ou, em geral, às coisas humanas – como vimos nos passos acima.

A partir do fato de que a *pólis* - a estrutura mais completa de associação - proporciona a boa vida, ela proporciona a uma parte dos membros da comunidade o desenvolvimento das virtudes mais altas. De modo geral, uma cidade bem organizada por uma constituição política justa ou não corrompida será aquela na qual todos os cidadãos devem ter o seu quinhão de boa vida e de felicidade, pois Aristóteles, tal como Platão, admite que é feliz todo aquele que realiza de forma plena a sua tarefa na *pólis*. Os passos da *Metafísica* (982 b, 22-25) e da *Política* (1252 b, 16 - 1253 a, 22) mencionados acima parecem estar intimamente ligados, sobretudo, se atentarmos para que ambos mencionam uma etapa do desenvolvimento das comunidades que atendem às necessidades básicas do homem, até proporcionarem o ócio (que é a disponibilidade para o desenvolvimento das artes desvincilhadas da utilidade e para a contemplação filosófica) ou a melhor vida possível, cada um de acordo com a sua tarefa própria. É nesse sentido que a ciência ou capacidade<sup>16</sup> responsável pela organização da

---

<sup>16</sup> Literalmente, no texto, “τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων” (1093a, 26). Paira a dúvida sobre se Aristóteles está se referindo a uma ciência da cidade (*epistème politiké*), stricto sensu, ou a uma capacidade (*dýnamis*) ligada diretamente à organização ou à arquitetura da *pólis* – ou, ainda, se está usando o termo “*epistème*” num sentido pouco usual (lato sensu) nos textos do *corpus*. O fato é que ele dirá mais adiante que tal “ciência” ou “faculdade” deverá determinar todas as atividades que devem ser praticadas numa cidade, isto é, quais ciências devem ser aprendidas, quem deve aprendê-las e até que ponto, o que daria à *epistème* um caráter prescritivo estranho ao que Aristóteles pensa no *corpus* sob o termo “*epistème*”. Restam as hipóteses de que a conjunção “ἢ” seja aqui, ou

cidade, para Aristóteles, é suprema e arquetônica (*architektonikén*<sup>17</sup>), no sentido em que por ela são organizadas e distribuídas todas as outras no todo da *pólis*. Na procura do maior bem que um homem ou uma cidade podem atingir, nominalmente denominado “*eudaimonía*” (1095 a, 16)<sup>18</sup>, Aristóteles, antes mesmo de defini-lo, já indica que a sua realização é a tarefa própria da política:

Pois não é verdade que o conhecimento desse bem terá uma grande importância em nossa vida e que, como quem mira um alvo, alcançaríamos melhor o que devemos? Sendo assim, devemos tentar definir, ao menos de modo esquemático, qual é esse bem e a qual das ciências ou faculdades (*τῶν ἐπιστημῶν ἢ δυνάμεων*) ele pertence. Parece que deve ser a suprema e mais arquetônica [entre todas]. Tal é, evidentemente, a política, pois é ela que determina quais ciências são necessárias nas cidades, quem deve aprendê-las e até que ponto. (1094 a, 27 – 1094 b, 4)

O conceito de constituição política (*politeía*), na nossa discussão sobre a relação entre prudência e sabedoria em Aristóteles, precisa ser trabalhado de modo que possamos definitivamente nos convencer de que, para os pensadores clássicos, é somente a partir de uma boa constituição política que uma *pólis* poderá atingir o seu melhor desenvolvimento. Esse aspecto da *pólis* – de depender inteiramente da força das suas constituições - vale em geral para o homem antigo, que apenas se define no contexto da sua cidade. Fora o fato de figurar entre os grandes pensadores clássicos, é esse o caso do cidadão ateniense Sócrates, que se recusava a deixar Atenas, pois ali se definia e constituía, não apenas como cidadão, mas como o homem que, assumidamente, reconheceu em si mesmo que todas as dimensões do desenvolvimento do seu espírito eram dadas pela sua cidade e pelas suas leis, às quais se manteve fiel até a morte. A ligação profunda da cidade e da constituição política com a formação do cidadão - e do homem - já é feita por Platão na obra homônima, a *Politeía* (a

---

partitiva, de modo que a atividade arquetônica seja resultante do exercício de uma potência ou capacidade arquetônica – assim, de uma arte de governar, de modo que se trate propriamente de uma faculdade, não de uma ciência - ou, então, que o termo “*epistémē*” esteja sendo empregado num sentido pouco usual pelo filósofo, o que daria à conjunção “*ἢ*” uma função aditiva, de modo que “ciência” e “faculdade” sejam referentes à mesma coisa (em sentido pouco rigoroso, uma certa “ciência”), que coincide de ser uma “faculdade” ou “potência” (*dýnamis*). Sendo assim, em sentido pouco usual, Aristóteles estaria afirmando que a faculdade de governar uma cidade ou a de legislar (que determina a constituição política ou *politeía*) constituem, de certo modo, uma *epistémē*. De resto, pensamos que o filósofo esteja se referindo, por um ou outro termo, ou por ambos, à própria capacidade de governar a cidade.

<sup>17</sup> No texto, “*κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῶν*”, para que propomos uma tradução pouco pretensiosa de “faculdade ou ciência” (ver a nota anterior) “suprema e mais arquetônica”.

<sup>18</sup> A discussão sobre a natureza da *eudaimonía* é iniciada no passo de 1095 a, 16, que culminará numa crítica ao sentido do termo “bem” (*agathón*) em Platão. O passo inicia uma discussão não apenas sobre o que é bom por si mesmo, mas sobre qual é o bem supremo que, além de ser totalmente por si, abrange todos os outros que podem ser atingidos por uma cidade.

República). Ali, sobretudo a partir dos livros II e III, Platão começa a desenvolver a sua tese sobre a legislação e sobre como uma cidade poderia ser desenvolvida da melhor forma possível, a ponto de, no nono livro da obra, Sócrates afirmar a sua existência “no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.” (*República*, 592 b) A cidade é formadora dos seus cidadãos e dos seus homens, o sentido clássico de humanidade liga o homem à *pólis* como aspectos de uma unidade indissolúvel. É certamente esse o sentido mais profundo desse passo – aliás belíssimo – da *República*.

A partir do livro II, Platão faz Sócrates iniciar uma discussão sobre a divisão dos *érgoi*, quando encontra as três tarefas<sup>19</sup> fundamentais das quais depende a cidade: a tarefa dos governantes, dos guardiães e dos artesãos. Fora o fato de que cada uma dessas tarefas corresponde a uma divisão da alma<sup>20</sup>, os pontos culminantes da legislação constituem a análise dos tipos de constituição política realizada entre os livros VIII e IX da *República*, ao cabo da qual aparece a citação que demos acima de 592 b, e aqui também as constituições são definidas por Platão a partir dos tipos humanos<sup>21</sup>, sendo a *pólis* platônica (ao menos aquela compreendida na *República*), uma espécie de humanidade hipostasiada, tornada ela mesma uma ampliação da essência humana. Após uma discussão sobre a monarquia e a aristocracia, Platão passa, ainda no livro VIII, à discussão das formas corrompidas, que vão da timocracia à tirania, esta última tema que inicia o livro IX (a partir de 571 a) e que constitui o ponto mais alto de degeneração de uma cidade. Parece ser nesse mesmo sentido que precisamos compreender o passo acima (1093 a, 27 – 1094 b, 4) da *Política* de Aristóteles, que dá ao governo da cidade o encargo de determinar as tarefas a serem desempenhadas por todos os cidadãos, ou seja, uma tarefa arquitetônica (*architektoniké*).

Mas aqui, deixando de lado essa relação que mantivemos entre Aristóteles e seu mestre, precisaremos acrescentar à tarefa arquitetônica do governo da cidade e da sua

---

<sup>19</sup> Tanto em Platão quanto em Aristóteles, “tarefa” é o termo que sempre adotamos para traduzir “*érgon*”, ao invés de “função” ou “trabalho”. Consideramos que a força existencial de “tarefa” aproxima esse termo do sentido que Platão e Aristóteles (este *a fortiori*) pensam sob o termo *érgon*. Com efeito, o termo “tarefa” nos dá quase que exatamente o sentido daquilo que nos é dado a fazer, ao mesmo tempo em que nos remete a um aspecto inacabado da obra que, nesse contexto, somos nós mesmos, a humanidade. “Trabalho”, “função” ou “obra” não guardam em si esse sentido. Por isso preferimos “tarefa”.

<sup>20</sup> Respectivamente, o *lógos*, o *tímos* e a *epithymía*, a partir de que se formam, pela boa *politeia*, respectivamente, a *sophía* (ou *phrónesis*, no caso de Platão), a *andreia* e a *sophrosýne*.

<sup>21</sup> A cada espécie de *politeia* corresponde um tipo humano, de modo que, por exemplo, à aristocracia corresponde o tipo aristocrático, à oligarquia ao oligárquico, à democracia o democrático e assim por diante.



Paixão, Márcio Petrocelli

*Politeia e phrónesis: aspectos da relação entre a Ética a Nicômacos e a Política de Aristóteles*

respectiva constituição política (*politeia*) considerações que Aristóteles realiza sobre a tarefa das leis (*nómoi*) e dos legisladores (*nomothétai*). Faremos isso logo adiante. Antes, porém, é oportuno realizarmos uma digressão. O modo como Platão – para voltar ainda uma vez a ele – enumera as constituições políticas na *República* é única na história do pensamento político e não corresponde precisamente ao modo como elas são enumeradas até Maquiavel<sup>22</sup>. Outro ponto está em que Platão, na *República*, parece servir-se de um critério geral e de um específico para cada constituição política, com exceção da monarquia e da aristocracia, de resto formas não-históricas (ideais) de constituição e que têm como princípio a virtude dos governantes, o que gera o respeito às leis, e o consenso. Quanto às quatro (supostamente<sup>23</sup>)

---

<sup>22</sup> A divisão das constituições políticas ou formas de governo foram realizadas, a partir de Aristóteles, sob uma tripartição. Genericamente, em Aristóteles e Políbio, as formas eram a monarquia, a aristocracia e a democracia – para Aristóteles, “*polítia*”; para Políbio, “democracia”, seguidas ambas das suas formas corrompidas, respectivamente “democracia” (que na *Política* Aristóteles considera, como o Platão do diálogo *Político*, em sentido negativo) e “oclocracia”. Assim Políbio se pronuncia em *Histórias*, VI, 4: “Não se pode chamar de reino qualquer governo de uma só pessoa, mas só o que é aceito voluntariamente, exercido de acordo com a razão, mais do que com o terror e a força; também não se deve considerar aristocracia todo governo de poucos, mas só o que é dirigido por aqueles que forem eleitos os mais justos e sábios. Da mesma forma, não é um governo popular aquele em que a multidão decide o que se deve fazer, mas sim aquele onde é tradicional e habitual venerar os deuses, honrar os pais, respeitar os mais idosos, obedecer às leis (...). Podemos considerar assim seis espécies de constituição: três são conhecidas por todos – já falamos sobre elas; outras três, derivadas das primeiras, são: a tirania, a oligarquia e a oclocracia.” (POLÍBIO. *Histórias*. Traducción y notas de M. Balasch Recort. Introducción de A. Díaz Tejera. Revisión J. M. Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 1988). Políbio torna-se importante por dar uma forma mais definida ao conceito de república entendida por Aristóteles sob o termo “*polítia*” ou “*politeia*” (*stricto sensu*, não como constituição política, mas como forma mista entre oligarquia e democracia). Com efeito, a forma mista, que para Políbio seria uma “*respublica*” (o equivalente latino de “*politeia*”), deveria reunir o reino, a aristocracia e a democracia, para assim evitar os ciclos de tempo, sempre curtos, em que toda constituição genuína sempre tende à corrupção. O modo como pensa Políbio a esse respeito é uma antecipação da tese de Maquiavel, que separa as constituições em principados e repúblicas (essas como formas de governo misto entre aristocracia e democracia), assim como o princípio que torna, para ambos os pensadores (e Aristóteles não está distante de pensar desse modo acerca da sua “*polítia*”), boa uma constituição política é a estabilidade. Maquiavel, com a reunião da aristocracia à democracia numa única forma – a república – é o responsável pela mudança da antiga tripartição das formas por uma bipartição, no que será seguido por Montesquieu: monarquia (principado) e república. Eis a passagem clássica a partir da qual Maquiavel inicia uma nova fase da teoria das constituições políticas: “*Tutti gli estati. Tutii e’ dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono o republiche o principati.*” (MACHIAVEL, Nicolas. *Il Principe*. Turin. Einaudi, 1977.)

<sup>23</sup> Embora seja comum defender a tese de que as constituições corrompidas enumeradas na *República* seriam históricas, ao contrário das duas primeiras, que seriam ideais, nós não temos essa questão resolvida. Pela análise que Platão faz dos tipos humanos que correspondem a cada constituição, o que somos levados imediatamente a pensar é que as constituições são equivalentes a tais tipos, caso eles fossem os critérios únicos que determinam uma constituição. De fato, Platão poderia, como faz nas *Leis* e no *Político*, distinguir lei/consenso ou violência, como é o caso das diametralmente opostas monarquia e tirania. Na verdade, elas são diametralmente opostas em todos os textos platônicos que conhecemos, sendo que de uma forma diversa. Na *República*, a tirania não apenas fere o consenso quanto é uma forma cujo princípio é a violência do tirano. Ora, cada uma das outras enumeradas na *República* possui o seu princípio próprio: a timocracia, a honra; a oligarquia, a riqueza; a democracia, a liberdade e, por fim, a tirania, a violência. Nas *Leis* e no *Político*, o princípio que distingue todas as constituições boas e más é legalidade/consenso e ilegalidade/não-consenso. Mas uma exceção que pode, de fato, ser considerada histórica é a constituição de Esparta, historicamente uma timocracia nos moldes em que Platão pensa na *República*.

Paixão, Márcio Petrocelli

*Politeia e phrónesis: aspectos da relação entre a Ética a Nicômacos e a Política de Aristóteles*

“históricas”, cada uma delas possui o seu próprio princípio de degradação ou corrupção<sup>24</sup>. A consideração clássica das constituições políticas esteve alicerçada no fato de que o governo da cidade poderia ser exercido por uma só pessoa, por poucas ou por muitas, caso em que teríamos, nas suas formas genuínas e boas, a monarquia, a aristocracia e a democracia (para usar os termos mais comuns, embora o termo “democracia” seja empregado em várias acepções, desde constituição corrompida, até uma forma genuína de constituição<sup>25</sup>). As formas corrompidas, seguindo o mesmo critério de utilizar os termos mais comuns, são a “demagogia”<sup>26</sup>, a oligarquia e a tirania. Aristóteles seguirá a tripartição, isto é, admitirá seis formas de constituição política, três boas e as suas três corrompidas correspondentes. O que nos importa aqui é o princípio admitido por Aristóteles para distingui-las, que é o bem comum (*koinòn agathón*<sup>27</sup>), para as genuínas ou boas, e o bem privado dos governantes, para as corrompidas. Isso está plenamente de acordo com a tese, explícita em Aristóteles, de que o homem é um animal político<sup>28</sup>. Com efeito, se o homem só vive associado, a melhor forma de associação será aquela que visa ao bem de todos os indivíduos ou cidadãos. Esse critério do bem comum, que distingue as boas constituições políticas das más, é expresso com precisão neste passo da *Política*:

---

<sup>24</sup> Ver a nota anterior.

<sup>25</sup> Tal é, por exemplo, o caso de Platão, que adota, no diálogo *Político*, o mesmo termo para designar a boa e a má constituição democrática.

<sup>26</sup> A história do pensamento político consagrou vários termos para designar a forma corrompida do governo da maioria, entre os quais encontramos “democracia” (Platão e Aristóteles), “demagogia” (Platão) e “oclocracia” (Políbio). De Maquiavel e Hobbes em diante, a classificação entre boa e má democracia, enquanto constituição política, deixa de fazer sentido. Hobbes não mais considera relevante distinguir constituições boas e más. De Montesquieu para diante, gradativamente o termo “democracia” passa a assumir um significado que, hoje, denominamos “regime político” – oposto à ditadura ou ao totalitarismo –, ficando reservado o termo “república” para designar a ideia de constituição política ou forma de governo misto, de muitos ou todos, após devidamente divididas as magistraturas.

<sup>27</sup> Usamos aqui a expressão “*κοινὸν ἀγαθόν*”, que seria mais a simples e traduziria o sentido melhor da *koinonía* (comunidade ou [vida] em comum), mas Aristóteles nos dá sobretudo “*τὸ κοινῇ συμφέρον*”, “o que é de interesse comum” ou o “bem comum”, em oposição à expressão que utilizará logo adiante: “*ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων*”, “o que é vantajoso aos governantes” (*Política*, 1279a, 17-20). De resto, esse é o princípio fundamental (o bem comum ou o bem privado) pelo qual Aristóteles distingue as constituições autênticas das corrompidas, seja qual for, monarquia, aristocracia ou políxia, seguidas das suas formas corrompidas, tirania, oligarquia ou democracia (este último empregado na *Política* para designar a forma corrompida do governo de muitos ou dos pobres). As leis são decisivas para isso, desde que destinadas ao bem da comunidade política ou cidade.

<sup>28</sup> “*Politikós*”, cuja raiz é “*poly*” (muito, muitos), possui o sentido daquele “que só consegue viver associado” (ver a clássica passagem da *Política*, 1253 a), agrupado em comunidades ou cidades. Preferimos o termo análogo em português, ao invés da opção “animal social”, como quer, por exemplo, Mário da Gama Kury. Se há um termo análogo, é esse que preferimos. Caso se tenha desviado do seu sentido originário, preferimos usá-lo e fazer ressalvas necessárias para que seja compreendido corretamente, tal como fizemos com o termo “virtude” para traduzir “*areté*”.

Paixão, Márcio Petrocelli

*Politeia e phrónesis: aspectos da relação entre a Ética a Nicômacos e a Política de Aristóteles*

Φανερόν τοίνυν ὥς ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαί τυγχάνουσιν οὔσαι κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον, ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι πᾶσαι καὶ παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν· δεσποτικαὶ γάρ, ἢ δὲ πόλις κοινονία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν. (Política, 1279 a, 17-22)

É manifesto, portanto, que, tanto quanto as constituições políticas que observam o que é de interesse comum são em si mesmas retas e atendem [à cidade] quando estruturadas simplesmente segundo o que é justo<sup>29</sup>, as que atendem ao que é próprio somente dos governantes desviam-se todas, como transgressoras<sup>30</sup>, das constituições retas. São, portanto, despóticas, pois a cidade é uma comunidade de [homens] livres.

Assim, é pelo princípio, fundamental no caso de Aristóteles, do bem comum (τὸ κοινῇ συμφέρον) – em oposição ao interesse privado dos governantes (ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων) – que o filósofo distingue e opõe as seis formas<sup>31</sup>, que, pela ordem que

<sup>29</sup> No quinto livro da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles realiza uma distinção entre justiça particular e justiça universal. No segundo caso (da justiça universal), a justiça é definida como tudo aquilo que é prescrito pela lei, de modo que uma ação justa é aquela que é conforme à lei. A justiça particular é dividida em justiça distributiva e justiça comutativa, ambas formas de igualdade (τὸ ἰσον), sendo que o justo distributivo é igual segundo uma proporção analógica ou geométrica, do tipo “A está para B, assim como X está para Y”, de modo que os valores de A e B podem variar, mas se atendem a cada um segundo o que lhe é proporcional, temos o que é justo e igual. A justiça comutativa é uma forma de igualdade direta na relação entre dois termos (dois cidadãos), que não são considerados proporcionalmente iguais, mas absolutamente iguais, enquanto a obediência ou a desobediência à lei que rege a relação entre cidadãos é o fator que os iguala ou diferencia, tal como, enquanto pratica um delito, pouco importa que um cidadão seja proporcionalmente distinto em relação ao outro, por exemplo, se é um governante ou um simples cidadão. São considerados iguais perante a lei e diferenciam-se pelo fato de uma das partes causar e a outra sofrer o dano. É evidente que ambas as espécies de igualdade ou isonomia dependem da lei, que deve ser igual para a relação direta entre cidadãos e proporcional no caso de serem os cidadãos diferentes. O sentido em que Aristóteles pensa a justiça, na *Ética a Nicômacos*, dá com precisão o critério do interesse comum ou bem comum, aqui referido pela expressão “τὸ κοινῇ συμφέρον”. Não sem propósito, o conceito de justiça (*dikaíosyne*) reaparece aqui na *Política* sob a expressão “τὸ ἀπλῶς δίκαιον”. Observemos que traduzi “ἀπλῶς” como um advérbio para τυγχάνουσιν, τυγχάνω, ao invés de algumas opções por “justiça absoluta”, o que daria a “ἀπλῶς” um caráter adjetivo que não está no texto. Assim “as constituições são retas e atendem simplesmente à justiça.”

<sup>30</sup> Aristóteles, neste passo, não especifica qual das três constituições está em questão. Ele diz “ἡμαρτημέναι πᾶσαι” (desviam-se todas). Como, logo a seguir, ele as qualifica como despóticas (“δεσποτικαὶ γάρ”, “são, portanto, despóticas”), optamos por traduzir “παρεκβάσεις” por “transgressoras” (desviam-se todas como transgressoras), o que não é o mais próprio das constituições helênicas, mas o caráter dos regimes bárbaros, não alicerçados na justiça e nas leis e, assim, também de modo algum no bem comum. Se a justiça equivale ao próprio bem comum – e se as leis traduzem, quando bem elaboradas, a justiça – todas as constituições desviadas são despóticas, isto é, tanto a tirania, quanto a oligarquia e a democracia, o que seria adequado para escravos, como Aristóteles considera os não-gregos. Se essa ideia está certa, só encontraremos a expressão nítida e definitiva desse pensamento em Montesquieu, para quem há três formas de governo: monarquia, república e despotismo. Contudo, Aristóteles, ainda que possa oferecer um esboço dessa ideia no passo, ainda preserva a tipologia clássica que considera oligarquia e democracia como formas desviadas (para Montesquieu, o despotismo é uma forma não-constitucional de governar, tal aproximadamente como Aristóteles se manifesta aqui). Se isso acontece com as constituições desviadas, do mesmo modo todas as constituições retas instituem comunidades de homens livres.

<sup>31</sup> Não cabe aqui a análise particularizada de todas as constituições políticas enumeradas por Aristóteles. Nos atemos à sua compreensão geral e à distinção entre as boas e a más entre elas. Apesar disso, vale dizer que a monarquia é considerada por Aristóteles a melhor entre as boas, seguida da aristocracia e da *politia*. É bom também lembrar que, numa inspiração certamente derivada das leis de Sólon, de resto objeto da Constituição de

classifica desde a melhor até a pior, são assim enumeradas: monarquia, aristocracia, *polítia* (as constituições genuínas e justas), democracia, oligarquia e tirania (as transgressoras de uma *koinonía*) e, fundamentalmente, do homem e do seu caráter próprio de só realizar-se como animal político (*zôon politikón*). As constituições alicerçadas na justiça são as que de fato atendem a esse caráter político irrevogável da essência humana, que além disso se manifesta na própria definição dessa essência, dada na *Ética a Nicômacos* a partir da definição da tarefa (*érgon*) do homem, o que concorda com a definição clássica, dada alhures por Aristóteles, como “animal possuidor do *lógos*” (ζῷον λόγον ἔχον). Na *Ética a Nicômacos*, contudo, ela reaparece definindo a essência (*ousía*) sob o modo da tarefa (*érgon*): “πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος”<sup>32</sup>. A razão de dizermos que as definições de animal político e de animal racional estão ligadas é o fato de que o caráter político do homem se faz fundado no *lógos*, o que nos capacita a organizar cidades, leis, sistemas éticos, artes e ciências, e tudo isso no contexto da cidade, que é a forma mais alta de associação. Do mesmo modo, a realização da tarefa como atividade (*érgon* como *enérgeia*) é o fator gerador da virtude – inclusive da virtude ética –, o que está na base da excelência possível à realização da nossa dimensão política, já que é das virtudes, sobretudo da justiça universal (tema da *Ética a Nicômacos*, V), que procede a estrutura de todas as leis de uma cidade, pois a justiça (no seu sentido fundamental de bem comum) é o princípio das boas constituições políticas.

Aqui atingimos algo além – ou mais nítido e esclarecedor – do já mencionado caráter arquetônico do governo da cidade, que é precisamente o que leva os cidadãos à observação das leis e das constituições, além de preparar o caminho que nos leva ao homem prudente como o próprio educador e arquiteto da *pólis*, uma vez que é o autor das constituições políticas. Já definimos acima o caráter do homem prudente, isto é, dissemos que a sua virtude cuida das coisas boas e convenientes para o homem. Entenda-se nisso: boas e convenientes para o animal político enquanto político. Tanto o prudente é formado pela cidade – assim como todos os outros *virtuoses* –, quanto é o próprio filósofo ou sábio (*philósophos* ou *sophós*), visto que prudência e sabedoria são virtudes dianoéticas (ver 1039 b, 14-17) ou disposições (*héxeis*) do *lógos* que se aperfeiçoam como virtudes. Ora, primeiramente é

---

Atenas, Aristóteles utiliza o termo “*polítia*” numa segunda acepção, isto é, de governo misto de oligarquia e democracia.

<sup>32</sup> “Uma certa prática daquele que possui razão (*lógos*)”. Dessa definição será extraída a definição da felicidade, enquanto essa tarefa assuma o modo de uma *entelécheia*: “Τὸ ἀνθρωπίνον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια κατ’ ἀρετήν”, “O bem humano é uma atividade da alma segundo a virtude.”

Paixão, Márcio Petrocelli

*Politeia e phrónesis: aspectos da relação entre a Ética a Nicômacos e a Política de Aristóteles*

conveniente destacarmos o papel das leis e das constituições políticas para tal aperfeiçoamento:

(...) devemos ter sido educados de determinada maneira desde jovens, como disse Platão, para que nos possamos comprazer ou condoer da maneira devida, pois esta é a reta educação (ἡ ὀρθὴ παιδεία). (1104 b, 11-13)

Os legisladores (οἱ νομοθέται) fazem bons aos cidadãos fazendo-os adquirir certos hábitos (ἐθίζοντες ποιοῦσιν ἀγαθοῦς), e esta é a vontade de todo legislador; os que não o fazem bem erram e, com isto, se distinguem as boas e as más constituições (διαφέρει τούτῳ πολιτεία πολιτείας ἀγαθὴ φαύλης). (1103 b, 5-10)

Quanto a esse ponto, é bom lembrar que Aristóteles, embora nos fale de talentos naturais, não chega a admitir a possibilidade de que o caráter de um homem seja constituído por natureza. Tampouco a capacidade (*dýnamis*) de nos tornarmos filósofos evolui por natureza, embora Aristóteles não o afirme expressamente. Dela ele apenas diz que precisamos desenvolvê-las pelo aprendizado (*didaskalias*). As virtudes éticas não são nem por natureza, nem contrárias à natureza, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-las e aperfeiçoá-las pelo hábito (*éthos*)<sup>33</sup>. Aliás, o filósofo sugere, certamente não sem razão, que a designação “*ethiké*” (ἠθική) tenha raiz em “*éthos*” (ἔθος), certamente – o que ele mesmo não diz – por um alongamento da vogal inicial (“ε” para “η”). Quanto às virtudes dianoéticas, ligadas diretamente à parte racional da alma, se desenvolvem em nós pelo aprendizado, não pelo hábito, que é formador, pelo exercício das ações, do caráter ou das virtudes éticas<sup>34</sup>. Ora, a tarefa das constituições políticas e, em geral, da legislação, é precisamente a de formar o caráter para, em seguida, constituir caracteres em que a parte racional da alma passe a apreender razões e comandar a totalidade do caráter, o que não é outra coisa senão o comando do racional sobre o irracional (sobre a parte desejanter da alma)<sup>35</sup>.

A prudência (a *phrónesis*) é nomeada e distinta da sabedoria neste passo:

(...) As disposições segundos as quais cada parte [da alma] alcança principalmente a verdade, tais são as suas respectivas virtudes.

<sup>33</sup> Parafraseamos o passo. Para conferir, ver *Ética a Nicômacos*, 1103 a, 15-25.

<sup>34</sup> A esse respeito, ver a divisão das partes da alma realizada no primeiro livro da *Ética a Nicômacos* (1102 a, 5, 1102 b, 40). É sobre a parte irracional (*álogon*) e desejanter (*orektiké*) que o hábito constituirá aquilo que não é por natureza bom ou mau.

<sup>35</sup> Dentro da parte irracional da alma, Aristóteles distingue uma parte vegetativa (*phýtikon* – 1102 b, 29) e outra nutritiva (*threptikón* – 1102 b, 11) que não podem ser alteradas pela razão. Já a parte desejanter (*orektikón* – 1102 b, 30), pode vir a obedecer à razão e, portanto, é a base anímica da formação das virtudes éticas pelo hábito (*éthos*).

Iniciemos, pois, pelo princípio e voltemos a falar delas. Estabelecemos que as disposições pelas quais a alma possui a verdade quando afirma ou nega são cinco, quais sejam: arte, ciência, prudência, sabedoria e intelecto<sup>36</sup>. (1139 b, 12-19)

Que a prudência seja aqui classificada como virtude – e em lugar algum é classificada de modo diverso – é algo que nos leva diretamente ao tema das constituições políticas, uma vez que é precisamente ao prudente, como um educador e um exemplo para a cidade, que nos remete a reflexão sobre os princípios das ações virtuosas que nos darão o modelo da legislação e, de modo mais amplo, das próprias constituições políticas. O prudente não assume apenas a forma daquele que sabe bem deliberar e escolher o que é bom e conveniente para si mesmo, mas, como vimos, também para o homem. Enquanto é para si que o prudente delibera, pois ele também é um homem, as outras capacidades exigidas do prudente para o governo da cidade são a capacidade legislativa e a de governar, e isso também exige uma espécie de virtude de artesão (*technítes*). O arquiteto de uma cidade é um *technítes* – e dos mais raros, pois que realiza a mais árdua das tarefas humanas, enquanto é o homem um animal que só vive em cidades. Sobre o prudente ser o princípio das suas próprias ações, há duas considerações importantes a fazer. Primeiramente os princípios práticos, como Aristóteles já havia dito no primeiro livro da *Ética a Nicômacos*, “não caem sob o domínio de nenhuma arte ou preceito, mas aqueles que atuam é que devem observar sempre o que é oportuno (τὸν καιρὸν σκοπεῖν<sup>37</sup>)” (1104 a, 5-10). Exatamente em razão da sua capacidade de observação (dos casos particulares), são os juízos dos prudentes que devem ser levados em conta como princípios e, no extremo, elevados a leis e a constituições. Como temos repetido

<sup>36</sup> Pela ordem em que o texto está, as cinco disposições enumeradas já referem as virtudes, não as simples faculdades da alma. Não se trata, pois, das simples potências (*dynamei*) da alma, mas das suas disposições (*héxeis*). Ora, as virtudes são disposições constituídas na alma a partir das faculdades ou potências. Essa observação é tão mais evidente quanto observamos é o termo “*phrónesis*” é enumerado entre as cinco disposições (*héxeis*), e a prudência é a virtude dianoética ou racional prática relativa ao bom e conveniente para o homem, como já vimos. Os passos que demos acima se seguem ao que acabamos de citar no sexto livro da *Ética a Nicômacos*. Não trataremos, por instigante que possa ser, de cada uma das virtudes aqui enumeradas, entre as quais se encontra, nomeadamente, o *noûs*. O texto grego as classifica desse modo: *téchne epistème phrónesis sophía noûs*. Mas aqui o que de fato nos importa é que a *phrónesis* e a *sophía* estejam classificadas como virtudes (o que ocorre com todas as outras três), não como simples potências da alma (caso em que não faria sentido a *phrónesis* figurar entre elas). Nós recuamos ao final de VI-2 precisamente para não deixar oculto que a ordem do texto as classifica desse modo, isto é, como virtudes (dianoéticas).

<sup>37</sup> O verbo “σκοπέω” possui estes sentidos: “pôr a vista em”, “ter por fim”, “aspirar”, “observar”. Aqui, Aristóteles, antecipando a questão da justa medida (um conceito intimamente ligado ao nosso tema e do qual não poderemos nos furtar), parece querer significar que o critério da ação é uma espécie de atenção, olhar fixo na meta ou uma atenta observação do momento propício (*kairós*) no qual uma determinada ação será precisa. Optamos traduzir o infinitivo “*skopeîn*” por “observar”.

Paixão, Márcio Petrocelli

*Politeia e phrónesis: aspectos da relação entre a Ética a Nicômacos e a Política de Aristóteles*

aqui e é de conhecimento de todos, deveriam, no juízo dos pensadores clássicos, serem os sábios (*sophoi*) os responsáveis por essa tarefa, ou os assim chamados. Na *Ética a Nicômacos*, porém, Aristóteles os chama apenas prudentes (*phrónimoi*). Segundo a história conservada pelo próprio Aristóteles na *Constituição de Atenas*, também Plutarco nos lembra de Sólon que ele se recusou a tomar o governo de Atenas após elaborar as suas leis:

Por onde aparece que, ainda antes de ter sido eleito reformador do estado, para estabelecer leis novas, [Sólon] já era tido em grande reputação e possuía muita autoridade; mas ele próprio escreveu o que vários diziam dele após ter recusado a ocasião de usurpar a tirania.<sup>38</sup>

Essa tendência do sábio a repudiar a atividade de governar, posto que nenhum proveito retira disso, é lembrada por Platão na *República*, ao passo que nisso se comprazem os gananciosos e sequiosos de honrarias e bens. A atitude de Sólon, de rejeitar o governo de Atenas, é lembrada por Aristóteles, assim como ambos (Aristóteles e Plutarco) tratam da função das constituições políticas de realizar a distribuição dos cargos públicos<sup>39</sup>. Após elaborar a constituição de Atenas e propor no seu corpo o perdão das dívidas agrárias, no intuito de libertar os pobres do jugo dos ricos, Aristóteles nos diz das tarefas atribuídas por Sólon aos cidadãos segundo os seus méritos:

Sólon ratificou suas leis para que produzissem efeito durante o período de uma centúria, organizando a constituição do modo seguinte: dividiu a população em quatro classes de acordo com a propriedade, como já tinha sido dividida anteriormente, quer dizer, em Pentacosimedimnios, Cavaleiros, Zeugitas e Thetos. As várias magistraturas, a saber: os nove Arcontes, os Tesoureiros, os Encarregados dos Contratos Públicos, ou Poetae os Onze, e os Atuários da Fazenda, ou Colacretes, que assinavam aos Pentacosimedimnios, Cavalheiros e Zeugitas, confiando cargos a cada classe, proporcionalmente ao valor de suas propriedades. Aos que figuravam entre os Thetos, apenas deu um lugar na Assembléia e no Tribunal de Jurados. Considerava como pertencente aos Pentacosimedimnios, os que conseguiam de suas terras quinhentos medimnos de azeite ou de grão. (*Constituição de Atenas*, VII)

Ora, na *Política*, Aristóteles nos dá uma definição geral do que é uma constituição política ao afirmar que "A constituição (*politeia*) é a estrutura que dá ordem à cidade,

<sup>38</sup> PLUTARCO. *Vidas dos homens ilustres (Vida de Sólon)*. Tradução brasileira de Aristides da Silveira Lobo. São Paulo. Editora das Américas, 1959, pág 356.

<sup>39</sup> Sempre vale lembrar que a distribuição dos cargos reflete diretamente sobre o modelo de vida cidadã, sobre a distribuição da autoridade política e sobre a liberdade. Uma boa constituição – algo de que não devemos jamais nos esquecer – é aquela que está em conformidade com a justiça e o bem comum, como já vimos anteriormente. Desse modo, torna a ser o homem sábio (prudente, no caso de Aristóteles) dito o educador da cidade.

determinando o funcionamento de todos os cargos públicos e sobretudo da autoridade soberana" (*Política*, 1278 b). Fora esse caráter de distribuir os cargos públicos, o próprio Aristóteles nos disse – conforme já referimos acima (1103 b, 5-10) – que as boas constituições diferem das más por fazerem os cidadãos adquirirem certos hábitos, tanto quanto erram as que não levam a cabo a tarefa de torná-los bons. É evidente que, tal como é sugerido pelo próprio Platão, a virtude dos governantes reflete sobre a conduta dos governados. Esse raciocínio é tão valioso para Aristóteles quanto ele considera que governantes e governados são os beneficiários de uma boa constituição, o que dá maior abrangência ao caráter de *koinonía* das autênticas constituições, ao contrário do princípio platônico da *República*, segundo o qual o governante, tal como um líder familiar, governa para os governados (não exatamente para todos) e não inclui necessariamente a si mesmo entre os beneficiários, o que está plenamente de acordo com o caráter penoso que Platão atribui à tarefa de governar ou exercer alguma espécie de poder político. Aqui temos uma pista para encontrarmos as razões, agora no âmbito próprio da política, para compreender por que razão Aristóteles distingue uma sabedoria prática (*phrónesis*) de uma sabedoria teórica, entre as quais figura a *sophía* ou *philosophía*<sup>40</sup>. É razoável supor que um prudente não seja tal, como sugere a sua compreensão e a sua definição e tarefa específica, que a arte de governar lhe seja penosa. Eis a razão provável pela qual todas as atividades ligadas ao governo da cidade sejam atribuídas por Aristóteles a homens prudentes, que aparecem na *Ética a Nicômacos* sob várias formas.

A princípio e antes de tudo, “*phrónesis*” passa a designar a virtude pela qual um homem é destro em deliberar e escolher o que é relativo a si mesmo. Isso nada diz além de que o prudente é aquele que delibera e escolhe de modo conveniente e bom aquilo que é relativo a si mesmo, isto é, que ele atua sobre os casos particulares, já que a deliberação e a escolha têm como objeto o que é particular. Do mesmo modo, delibera acerca do que é relativo ao homem ou às coisas humanas, mas isso sempre está em relação com os casos particulares, pois toda ação da virtude prática tem a ver com o particular. Não obstante, Aristóteles inicia *Ética a Nicômacos* VI-8 com uma consideração sobre uma “prudência arquitetônica”, que é de caráter legislativo:

---

<sup>40</sup> Evidentemente, a filosofia figura entre as disciplinas teóricas, embora nem todas as disciplinas teóricas ou ciências sejam filosofia em sentido próprio.



Paixão, Márcio Petrocelli

*Politeía e phrónesis: aspectos da relação entre a Ética a Nicômacos e a Política de Aristóteles*

Ἔστι δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ ἢ καὶ ἡ φρόνησις ἢ αὐτὴ μὲν ἕξις, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐταῖς. Τῆς δὲ περὶ πόλιν ἢ μὲν ὡς ἀρχιτεκτονικὴ φρόνησις νομοθετικὴ, ἢ δὲ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τὸ κοινὸν ἔχει ὄνομα, πολιτικὴ· αὕτη δὲ πρακτικὴ καὶ βουλευτικὴ· τὸ γὰρ ψήφισμα πρακτὸν ὡς τὸ ἔχαστον. Διὸ πολιτεύεσθαι τούτους μόνον λέγουσιν· μόνοι γὰρ πράττουσιν οὗτοι ὥσπερ οἱ χειροτέχναι. (1141 b, 24-29)

A política e a prudência têm a mesma disposição, mas a sua essência não é a mesma. Da prudência relativa à cidade, uma, por assim dizer, arquitetônica, é legislativa. A outra, que está em relação com o particular, possui o nome comum de política. Esta é prática e deliberativa. Com efeito, o decreto é o extremo do prático. Por essa razão, apenas os ocupados de tais ações são chamados políticos, pois somente eles atuam como trabalhadores manuais.

A compreensão desse passo pode trazer controvérsias, uma vez que a prudência tem a ver sempre com o particular. Nesse caso, a legislação não seria prudência em sentido próprio, embora Aristóteles use aqui a expressão “*phrónesis nomothetiké*”, que ele diz ser – como já dissemos – arquitetônica (*architektoniké*), isto é, uma prudência que não é senão o manejo de uma arte de constituir as bases de uma cidade. Foi precisamente isso que, ao citarmos os exemplos de Plutarco e de Aristóteles (na *Constituição de Atenas*), pretendemos mostrar, isto é, que é possível um homem legislar sem governar, sem que por isso deixe de ser considerado sábio. O problema deste passo surge quando do termo “política” – ou talvez seja melhor dizer que a intenção de Aristóteles tenha sido a de dizer “prudência política” – Aristóteles diz uma capacidade (*héxis*) prática e deliberativa, o que a atividade de legislar não poderia ser, ao menos no que diz respeito ao particular. Com efeito, o legislador fala de modo geral, sem saber do instante em que propriamente se dará o particular visado pela lei. Por isso, o atributo “*cheirotéchnai*” (trabalhadores manuais) é dado aos políticos, não aos legisladores, e precisamente por isso eles seriam, com mais razão, prudentes. Mas aqui temos uma relação curiosa. Um trabalho propriamente arquitetônico parece lidar com o que é mais geral, ao passo que a arte de governar, uma vez que exige a lida diária com o particular, requer uma prévia legislação, embora seja preciso uma virtude no manejo das regras gerais. Nesse caso, essa virtude seria ela mesma prudência ou deveria ter algo dela, já que a conjugação da lei com os casos particulares requer também uma virtude equivalente, um tipo de prudência. Se por um lado a arte de governar requereria mais prudência, uma vez que é como “obra manual” (uma lida com o particular mais própria do prudente), por outro lado a capacidade de “agir na escuridão”, ou seja, sem que os casos particulares estejam presentes, parece a união da prudência com uma arte (*téchne*), precisamente aquela que chamamos “legislativa”

(*nomothetiké*). Em seguida, Aristóteles volta a distinguir a prudência em sentido próprio de outras atividades indispensáveis à cidade, como é dito neste passo:

Δοκεῖ δὲ καὶ φρόνησις μάλιστ' εἶναι ἢ περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα· καὶ ἔχει αὕτη τὸ κοινὸν ὄνομα, φρόνησις· ἐκείνων δὲ ἢ μὲν οἰκονομία ἢ δὲ νομοθεσία ἢ δὲ πολιτική, καὶ ταύτης ἢ μὲν βουλευτική ἢ δὲ δικαστική. Εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὐτῷ εἰδέναι· ἀλλ' ἔχει διαφορὰν πολλήν· καὶ δοκεῖ ὁ τὰ περὶ αὐτὸν εἰδὼς καὶ διατρίβων φρόνιμος εἶναι, οἱ δὲ πολιτικοὶ πολυπράγμονες<sup>41</sup> (...)

A prudência parece referir-se sobretudo ao prudente, isto é, ao indivíduo [assim designado], e ela mesma tem o nome comum de prudência. As outras são chamadas “economia”, “legislação” e “política”, tanto a deliberativa quanto a judicial. Haverá, assim, um tipo de conhecimento que consiste em saber o que convém a nós mesmos (e este é diverso), e parece que aquele que sabe o que lhe convém e se ocupa disso é o prudente, ao passo que dizemos dos políticos que são ocupados das coisas da cidade. (1141 b, 30 – 1142 a, 4)

Aqui novamente é citada a política (*politiké*), ao lado da economia (*oikonomía*) e da legislação (*nomothesia*) como atividades das quais a prudência, *stricto sensu*, é diversa, ou seja, no sentido de que lida com o que é particular. Ora, uma cidade exige a política – como arte de governar – e legislação, ao mesmo tempo que economia, isto é, uma certa prosperidade econômica (no sentido em que entendemos ainda hoje) sem a qual o bem comum é impossível. Aristóteles dedica uma atenção especial, tanto na *Ética a Nicômacos* quanto na *Política*, ao tema, o que aliás é feito também por Platão. É nesse mesmo sentido que a virtude da liberalidade (*eleutheriôtetos*), ao mesmo tempo que do homem liberal (*eleuthérios*), recebe tratamento destacado em duas das *Éticas* (*a Eudêmos* e *a Nicômacos*), uma vez que é apontada como uma virtude, e toda virtude ética implica prudência<sup>42</sup>. Ora, o homem liberal, tal como descrito na *Ética a Nicômacos* e na *Ética a Eudêmos*, é virtuoso na

<sup>41</sup> Nenhum termo da língua portuguesa traduz o grego “πολυπράγμονες”. O termo é formado do radical de “πόλις” (πολυ) e de “πράγμα”, que indica aqui as coisas ou “negócios” relativos à cidade, o que também pode pertencer ao próprio termo “πράγμα”, que pode significar os “negócios públicos ou da cidade”. Daí traduzirmos por um sentido que para nós parece mais aproximado do texto grego: “ocupados das coisas da cidade” – evidentemente que no ato mesmo de governar, não de legislar, embora legislar também seja se ocupar, ainda que não no domínio específico do particular, das coisas da cidade.

<sup>42</sup> Nesse sentido, segundo o termo “*phrónesis*” é tratado na *Ética a Nicômacos*, que é o que nos importa aqui. Não obstante, o tema da liberalidade é tratado de forma particularizada tanto na *Ética a Nicômacos* (1119 b, 23) quanto na *Ética a Eudêmos*. (1231 b, 27). Quanto à questão da relação entre virtude ética e prudência, o próprio Aristóteles nos diz: “Também a prudência está unida à virtude ética e esta à prudência se, em verdade, os princípios da prudência estão de acordo com as virtudes éticas, e a retitude da virtude ética com a prudência.” (1178 a, 16-19.)

lida com a riqueza, como define o próprio Aristóteles o conceito de liberalidade: “É evidente que a liberalidade é uma justa medida relativa às riquezas.” (1119 b, 23-24)<sup>43</sup>

Parece, assim, que todas as atividades que envolvem o governo da cidade exigem a prudência como pano de fundo, ainda que, certamente, nem todo prudente é apto a governar ou a legislar e que uma outra arte é requerida para tanto, sem que ele possa deixar de ser prudente. O próprio caráter educativo das leis e das constituições políticas é tal que a formação do prudente exige as leis e, de modo geral, as constituições:

(...) (Οἱ φρόνιμοι)<sup>44</sup> ζητοῦσι γὰρ ἀγαθόν, καὶ οἶονται τοῦτο δεῖν πράττειν. Ἐκ ταύτης οὖν τῆς δόξης ἐλήλυθε τὸ τούτους φρόνιμους εἶναι· καίτοι ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὐτοῦ εἶναι ἄνευ οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πολιτείας.

Os prudentes buscam o que é bom para si e acreditam que é isso que devem fazer. Dessa opinião resulta a crença de que apenas esses são prudentes, ainda que, certamente, do mesmo modo<sup>45</sup> não seja possível o bem de alguém sem economia<sup>46</sup> ou sem constituição política. (1142 a, 6-10)

Dos três últimos passos citados, o que é mais importante para nós é que o prudente, nas suas atuações políticas, é um modelo e um educador para a cidade, tanto pelo fato de ser um exemplo, quanto pelo de poder ser ele próprio, uma vez que domine artes como economia, legislação e política, quem poderá exercer da melhor maneira o governo de uma cidade segundo o princípio do bem comum e da justiça. É essa precisa tarefa que Aristóteles atribui, finalmente, na esfera da política, ao homem prudente, sem que ele seja capaz de realizar a atividade política sem dominar uma dessas três artes: a política (o governo da cidade), a economia e a legislação. Aqui temos um pensamento que toma a prudência como a base da

<sup>43</sup> Assim aparece também a definição dada na *Ética a Eudêmos*: “A liberalidade é relativa à aquisição e à perda de riquezas.” (1231 b, 28-29)

<sup>44</sup> Aqui Aristóteles pausa o texto para uma citação do (perdido) *Philoctetes* de Eurípides, que fala do prudente (*phrónimos*). O termo presente no fragmento do *Philoctetes* é “φρόνιμος”, que se articula em seguida com o verbo (ζητοῦσι), como o seu sujeito, e dá seguimento ao raciocínio após a citação. Por isso acrescentamos o termo no plural (*phrónimoi*), entre chaves.

<sup>45</sup> “ἴσως”, “igualmente”, “do mesmo modo”. Aqui Aristóteles estabelece o seguinte raciocínio: assim como o prudente procura o seu próprio bem, do mesmo modo não é possível o bem sem economia e constituição política, quer dizer, como se o prudente se formasse a partir de ambas, sobretudo da constituição. De certo modo, certamente sequer o prudente chegaria a ser tal sem a legislação e, em geral, a administração política e econômica da cidade.

<sup>46</sup> Como o termo “*oikonomías*” é tratado em 1141 b, 30 – 1142 a, 4, parece que aqui se afasta, de certo modo, do seu sentido específico de “administração doméstica” para se referir à gestão econômica da própria cidade. Aristóteles retoma a expressão aqui para dizer que o bem de uma cidade não é possível sem a gestão adequada das riquezas. Que o termo tenha origem na ideia de gestão doméstica das finanças, não significa que aqui seja o caso, embora, talvez, o texto jogue propositadamente com os dois sentidos, mantendo o sentido original como pano de fundo do que também é necessário a toda uma cidade. Não fosse assim, a expressão “*politeia*” se tornaria dificilmente articulável, tanto nesse passo quanto no anterior, com as expressões que se lhe seguem no anterior, isto é, “*nomothésias*” e “*politeia*” e, neste, “*oikonomías*” e “*politeias*”.

prosperidade de uma cidade em todos os seus aspectos - e, assim, a cidade, através da legislação, da economia e da política, exige a prudência como virtude fundamental para a lida com essas três artes, e somente isso tornará boa uma cidade em todos os aspectos que para isso são requeridos. Tal é, assim, a tarefa que, uma vez capaz de bem deliberar sobre as questões humanas, é atribuída ao prudente – se bem que seja possível ser prudente sem lidar com as questões da cidade, pois a prudência não é, por definição, uma capacidade de legislar, de gerir a economia da cidade ou de governá-la. A questão, porém, é que quem, pelos seus atributos próprios, melhor é capaz de desempenhar essas atividades é o prudente – e toda legislação deve ter como fim a formação de tais homens.

Quanto ao sábio (*sophós*), que será tema de uma segunda parte deste estudo, ele seria – por hipótese – o tipo humano mais elevado que uma cidade poderia gerar através uma constituição política, como vimos dizer Aristóteles no passo citado de *Metafísica A*<sup>47</sup>. Ao mesmo tempo, a questão que opera como pano de fundo em todas as possibilidades humanas – e no que diz respeito à felicidade (*eudaimonía*) – são os seus níveis de realização, que não são os mesmos para todos os cidadãos. Embora a definição da felicidade seja única na ética e na política, os seus níveis variam tanto quanto se abre para o humano a realização de uma certa faculdade ou potência que lhe é própria e peculiar. Mas o tratamento dessa questão não cabe aqui.

## Referências Bibliográficas

- ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit I. Bywater. Oxford. Oxford Classical Texts. 21ª edição: 1991.
- \_\_\_\_\_. *Politics*. With an english translation by H. Rackham. Harvard University Press: 1990.
- \_\_\_\_\_. *Política*. Bilíngüe grego-português. Trad. A. Campelo Amaral e Carvalho Gomes. Lisboa, Veja: 1998.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe traducción de María Araujo u Julián Marías. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid: 2002.
- \_\_\_\_\_. *L'Éthique à Nicomaque*. Bilíngüe grego-francês. Trad. J. Voilquin. Paris: Garnier: 1950.
- \_\_\_\_\_. *Aristotelis Opera*. Ed. H. Bonitz, 5 vols, Berlim, Walter Gruyter & Co.: 1961.
- \_\_\_\_\_. *Ethique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot. Paris, Vrin: 1987.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicómaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim (da versão inglesa de

<sup>47</sup> Ver todo o passo entre 982a e 982b.

Paixão, Márcio Petrocelli

*Politeia e phrónesis: aspectos da relação entre a Ética a Nicômacos e a Política de Aristóteles*

- W. D. Ross). São Paulo, Abril S/A Cultural e Industrial: 1973.
- \_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília: 1985.
- \_\_\_\_\_. *Ética Nicomáquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid, Editorial Gredos: 1988.
- \_\_\_\_\_. *Die Nikomachische Ethik*. Trad. Olof Gigon. München: Deutscher Taschenbuch: 1991
- \_\_\_\_\_. *Les Politiques*. Trad. Pierre Pellegrin. Paris, GF. Flammarion: 1993.
- \_\_\_\_\_. *La Politique*. Trad. J. Tricot. Paris: J. Vrin: 1995.
- \_\_\_\_\_. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília, UnB: 1997.
- \_\_\_\_\_. *Politics*. Ed. G. P. Goold. London, The Loeb Classical Library: 1990.
- \_\_\_\_\_. *Politics*. With an english translation by H. Rackham, M.A. Harvard University Press: 1950.
- \_\_\_\_\_. *Constituição de Atenas*. Tradução de Francisco Samaranch. Madrid, Aguilar: 1986
- AUBENQUE, Pierre. *La Prudence Chez Aristote*. Paris, Puf: 1976.
- BODEÜS, R. *Un Concept de la phronesis: l'instante querelle des exégètes. Aristote et Saint tomas*. Paris, Les Belles Lettres: 1982.
- GAUTHIER-JOLIF. "Le Theme Scolastique de la Prudence". In *L'Éthique à Nicomaque*. Trad. et comm. 2ª Ed. Tome I, Première Partie. Paris: Beatrice Nauwelarets: 1970.
- HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução de Alexandre Costa. Rio de Janeiro, DIFEL: 2002.
- PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa. Calouste Gulbenkian: 1972.
- PLUTARCO. *Vidas dos homens ilustres (Vida de Sólon)*. Tradução brasileira de Aristides da Silveira Lobo. São Paulo. Editora das Américas: 1959.

[Recebido em junho de 2015; aceito em julho de 2015.]